

Esoterósfera

Diez ensayos sobre
esoterismo, política y literatura



Esoterósfera

Públicaensayo

A través de nuestras publicaciones se ofrece un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de las universidades e instituciones de educación superior del país, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual se completa cuando se comparten sus resultados con la colectividad, al contribuir a que haya un intercambio de ideas que ayude a construir una sociedad madura, mediante una discusión informada.

Con la colección *Pública ensayo* presentamos una serie de estudios y reflexiones de investigadores y académicos en torno a escritores fundamentales para la cultura hispanoamericana, con los cuales se actualizan las obras de dichos autores y se ofrecen ideas inteligentes y novedosas para su interpretación y lectura.

José Ricardo Chaves
Alejandra Galicia Martínez
(editores)

Esoterósfera

Diez ensayos sobre
esoterismo, política y literatura



Esoterósfera : diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura / José Ricardo Chaves y Alejandra Galicia Martínez, editores literarios. -- Ciudad de México : Bonilla Artigas Editores, 2023

304 pp. ; 15 x 23 cm. (Pública ensayo ; 26)
ISBN 9786078918089 (Bonilla Artigas Editores)
ISBN 9786073073325 (UNAM)

1. Esoterismo.
 2. Esoterismo - política
 3. Esoterismo - literatura
- I. Chaves, José Ricardo ed.
II. Alejandra Galicia Martínez, ed.

LC: BF1415 E
DEWEY: 108 E

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio conocido o por conocerse, sin el consentimiento por escrito de los legítimos titulares de los derechos.

Primera edición, mayo 2023

D.R. © 2023, Bonilla Distribución y Edición, S.A. de C.V.
Hermenegildo Galeana 111, Barrio del Niño Jesús,
Tlalpan, 14080, Ciudad de México
editorial@bonillaartigaseditores.com.mx
www.bonillaartigaseditores.com

D. R. © 2023, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas
Circuito Maestro Mario de la Cueva S/N,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México
Tel.: (55) 5622 7347
www.iifilologicas.unam.mx

ISBN: 978-607-8918-08-9 (Bonilla Artigas Editores)
ISBN: 978-607-30-7332-5 (UNAM)

Cuidado de la edición: Bonilla Artigas Editores
Diseño de portada: D.C.G. Jocelyn G. Medina
Imagen de portada: Grabado por Roberto Montenegro
en revista *La Antorcha* n°24 correspondiente al 14 de marzo de 1925
Diseño editorial: Maria L. Pons

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción: Esoterósfera	9
----------------------------------	---

PRIMERA PARTE: ESOTERISMO Y POLÍTICA

El dosamantismo, un esoterismo mexicano entre los siglos XIX y XX <i>José Ricardo Chaves</i>	31
José Vasconcelos y la América trascendental <i>Alejandra Galicia Martínez</i>	59
Espiritismo y rebelión en Rogelio Fernández Güell <i>José Ricardo Chaves</i>	91
Jesús Medina y el Rito Mexicano Reformado (1893). Cábala, socialismo y reforma sexual en el México revolucionario <i>Mariano Villalba</i>	115
<i>Amatl. Correo del maestro. Salarrué y la teosofía</i> <i>Alejandra Galicia Martínez</i>	149

SEGUNDA PARTE:
ESOTERISMO Y LITERATURA

<i>Creo que seremos felices, si no aquí, más allá de la Muerte: espiritismo y misticismo en dos mujeres frágiles de Severo Amador Luis Adrián Linares Sánchez</i>	177
Posibilidades de lo esotérico en el discurso de Jorge Cuesta: una teoría del conocimiento “irracional” <i>Karen Anahí Briano Veloz</i>	201
Espiritismo en la obra literaria de Rodolfo Benavides <i>Marco Antonio Millán Campuzano</i>	231
Los muchos rostros de los consortes alquímicos: <i>Ellella</i> de Miguel Serrano y su incorporación de la estética alquímica meyrinkiana <i>Guadalupe Antonia Domínguez</i>	247
Esoterismo, ciencia y literatura en Fernando Pessoa <i>Joseline Vega Osornio</i>	281
Sobre los autores	301

INTRODUCCIÓN ESOTERÓSFERA

José Ricardo Chaves
Alejandra Galicia

Esoterismo y comparatismo literario

Con el desarrollo del romanticismo a principios del siglo XIX, con una visión más universal del fenómeno literario, se sentaron las bases para la conformación académica de la literatura comparada en la segunda mitad de la centuria. Se arribó entonces a un “humanismo integral” (para usar la expresión de Raymond Schwab en su ya clásico libro *La Renaissance orientale*, de 1950), yendo más allá del humanismo mediterráneo hasta entonces dominante. En su *Diálogo sobre la poesía* (1800), Friedrich Schlegel planteaba una visión unitaria de la literatura europea en diferentes lenguas, sobre la base de Homero y la tradición clásica, y continuada posteriormente en especial con los nombres de Dante, Cervantes, Shakespeare y Goethe, denominando al conjunto como “literatura universal” y ligándolo al espíritu romántico, caracterizado por su tendencia a lo infinito, a lo irónico y a lo simbólico.

Entre otras cosas, Schlegel proponía un fundamento religioso, entendido como búsqueda de lo infinito y no como una particular armazón institucional o doctrinal, para la poesía. En la búsqueda de esta religión poética, lo que Schlegel llama “la nueva mitología”, las antiguas religiones históricas pueden dar su aporte, “según la medida de su sentido profundo, su belleza y su formación” (1994: 124), en especial las de la India, con lo que se incorpora el elemento orientalista del nuevo siglo, pues “en Oriente debemos buscar lo más altamente romántico”. Tenemos pues, en este texto esencial de

Schlegel, la postulación de una literatura universal, comparada, de base romántica, restringida en su caso a Europa, sobre una base metafísica no dogmática y con un importante ingrediente orientalista sustentado sobre todo en la lengua sánscrita.

El concepto de literatura universal siguió desarrollándose en la segunda mitad del siglo XIX, dejando atrás lo religioso, ahora bajo la visión positivista, que fortaleció lo histórico y lo lingüístico en clave comparativa. En realidad, no es que lo religioso se dejó atrás, sino que se lo separó de lo literario, se lo consideró en tanto fenómeno cultural y se lo sometió al esquema positivista de análisis, para dar surgimiento a la mitología comparada. Para que lo universal funcione, se necesita lo comparativo, que, más que una disciplina específica, se vio como una metodología aplicable a distintos campos, la comparatística, necesaria para abordar los problemas surgidos de dicha universalidad, y, en el caso de la literatura, estableciendo relaciones *de facto*, históricas o lingüísticas, o bien analógicas [imaginarias], propias de lo temático, de lo poético, lo simbólico, lo genealógico, lo interartístico y lo interdisciplinario.

La primera mitad del siglo XX mantuvo, mal que bien, la perspectiva positivista en el quehacer de la literatura comparada, que fue cuestionada duramente a inicios de su segunda mitad con los planteamientos estructuralistas y formalistas primero, y después, en el fin de siglo hasta la actualidad, con todas las variaciones teóricas posestructuralistas y conexas: feminismo, estudios poscoloniales, de género y demás.

Por su parte, los estudios sobre la religión siguieron una conformación académica parecida a la de la literatura comparada, estableciéndose las primeras cátedras también en las últimas décadas del siglo XIX (piénsese en el caso de Max Müller), con aportes provenientes de la antropología (Frazer) o ya en el nuevo siglo, de la sociología, con Durkheim o Max Weber. La psicología también hizo su aporte, como en los casos de Freud y Jung. Incluso se desarrolló un área comparativa sobre la base de un término específico del campo religioso, “misticismo”, con estudios como los de William James o de Evelyn Underhill. La psicología arquetípica

de Jung estuvo trabajando colectiva pero discretamente desde los años treinta en el campo religioso-cultural en lo que se ha llamado la Escuela de Eranos, cuya figura central fue Mircea Eliade, que en los años sesenta conformó el campo de estudios de “religiones comparadas”, ya con una gran visibilidad. Con su perspectiva hermenéutica de tipo arquetípico, Eliade dio una escala universal a los estudios religiosos, más allá de lo judeocristiano, aunque sintomáticamente dejó de lado la religiosidad esotérica contemporánea, es decir, del siglo XIX en adelante, y cuando la abordó someramente, como en su libro *Ocultismo, brujería y modas culturales*, lo hizo con una alta dosis de prejuicio e incomprensión del fenómeno esotérico. Otros miembros de Eranos sí abordaron lo esotérico, pero en tradiciones específicas: Gershom Scholem para la cábala judía, y Henry Corbin, para el esoterismo sufí del islam. Igual que su colega Eliade, no dieron mucha importancia a los esoterismos cabalista e islámico en sus actualizaciones contemporáneas.

Estudios de lo esotérico

El estudio académico de lo esotérico es relativamente reciente, de hace unos treinta años, cultivado ya de forma sistemática, y no fue tanto el paradigma eranosiano de Jung y de Eliade el que le dio consistencia universitaria, sino más bien los trabajos de la historiadora inglesa Frances Yates, en especial su libro *Giordano Bruno y la tradición hermética*, de 1964. En este sentido, la esoterología ha tenido desde su fundación una perspectiva mucho más historicista que arquetipista, una tendencia que comenzó tibia con su fundador, el francés Antoine Faivre, y que ha ido fortaleciéndose cada vez más, como se aprecia en investigadores posteriores, como el holandés Wouter Hanegraaff.

Fue, pues, en la última década del siglo pasado cuando nació el campo de los estudios de lo esotérico en el mundo académico, gracias en buena medida a Antoine Faivre. Su paradigma del esoterismo como una “forma de conocer” identificable por la presencia

de seis rasgos, cuatro básicos y dos relativos, ha tenido una gran aceptación académica, vista no necesariamente como una propuesta esencialista sino más bien como una propuesta heurística, esto es, de creatividad en la lectura y la investigación.

Los cuatro rasgos básicos de lo esotérico son: a) un trasfondo de correspondencias mueve el universo, cuando se establecen relaciones entre elementos que pertenecen a órdenes distintos, con lo que se propone como forma de pensar a la analogía; b) la naturaleza se concibe como un organismo viviente, para nada es la máquina impersonal de los ilustrados materialistas. Es una totalidad viva y jerarquizada, con niveles visibles y otros invisibles al ojo no entrenado; c) la imaginación, y no la razón, se concibe como la facultad humana por excelencia, vinculada con la intuición y a veces con el acceso a los arquetipos. En palabras de Faivre, “es una herramienta de conocimiento del yo, del mundo, del mito” (1994: 13); d) la vivencia esotérica supone una experiencia de transmutación, en claro sentido alquímico de una metamorfosis interna del sujeto.

Los dos rasgos relativos de lo esotérico son: a) la práctica de la búsqueda de concordancias entre las diversas tradiciones religiosas a partir de similitudes estructurales, un hálito ecuménico sobre lo diverso, que suele desesperar al especialista crítico, y b) está el asunto de la transmisión de la enseñanza de una generación a la siguiente por medio de la relación maestro-discípulo a lo largo del tiempo, esto es, la autoridad del linaje y la continuidad y control de la enseñanza.

A diferencia de la perspectiva tipológica o arquetípica de Eranos, que, cuando trabaja lo esotérico, lo hace en un contexto general de estudios de religiones, la perspectiva más historicista de Faivre restringe la aplicación histórica y cultural del término “esoterismo”, que ya no puede aplicarse así nomás a diversos contextos religiosos, a lo largo de la historia y las culturas, sino que se refiere en particular a un constructo intelectual aplicable a partir del Renacimiento, que ve el esoterismo, no como una dimensión estructural de la religión, sino como una confluencia de ciertas corrientes europeas, similares entre sí y vinculadas por la historia. Por eso se acuña el término

“esoterismo occidental”. Alude no solo a su origen sino también a su principal campo de aplicación.

A partir de dicha confluencia, en contexto cristiano, de antiguas fuentes (neoplatónicas, herméticas, cabalistas, alquímicas) en el esoterismo renacentista, Faivre brinda un intento de periodización: una etapa formativa antigua y medieval; una de síntesis y conformación, propiamente renacentista; luego un desarrollo barroco en el siglo XVII, después un esoterismo ilustrado, seguido por uno romántico y otro del siglo XX. Estos dos últimos funcionan sobre un trasfondo de modernidad, y propugna una integración relativa de la filosofía, la ciencia y la religión. A estas alturas, ya hasta podría agregarse un esoterismo posmoderno. En esta lógica explicativa, el término esoterismo solo es aplicable en *stricto sensu* en Europa a partir del Renacimiento, y en América, solo después de la llegada de los europeos. No habría, por ejemplo, un esoterismo prehispánico, por lo que, para hablar de prácticas y discursos más o menos equivalentes en las culturas originarias, habría primero que reflexionar y quizás generar otras categorías respetuosas de sus particularidades (sobre una base histórica, antropológica y lingüística), y no aplicar un concepto occidental a secas, con base en datos parciales y descontextualizados, en un acto de colonialismo intelectual.

También hay que tener en cuenta que, un siglo antes de que Faivre, y con él, la academia europea, propusiera su constructo de “esoterismo occidental”, y con este, planteara y limitara la aplicabilidad de dicha noción, ya los propios practicantes esotéricos de Europa, tanto en Inglaterra (por ejemplo: el pionero en estudios sobre gnosis y hermetismo G. R. S. Mead,¹ o la Orden Hermética de

¹ Cf. Gruffman (2020): “prior to the etic framing of Western esotericism in the 1990s, there existed the notion of a ‘Western’ esoteric tradition that existed in the emic imagination of occultists like Mead. In other words, before Western esotericism became an etic, conceptual category that scholars use to discuss certain sources, it was already in use in emic ways, as a de facto category. While scholars of Western esotericism today tend to view these sources as being connected either structurally (in an ideal-typical way [Faivre]) or because they have been grouped together by the hands of polemicists [Hanegraaff], Mead saw in these sources as pieces of the puzzle of a universal unbroken esoteric tradition” (p. 47) [previo al enmarcamiento externo [ético] del esoterismo occidental en los años noventa, ya existía la noción de una tradición esotérica ‘occidental’ dentro de la imaginación interna [émica] de ocultis-

la Aurora Dorada) como en Francia (el círculo alrededor de Gérard Encausse, mejor conocido como Papus), desarrollaron su propio concepto de una “tradicón esotérica occidental”, con ingredientes muy parecidos a los propuestos por Faivre (neoplatonismo, cábala, hermetismo, tradiciones místicas mediterráneas, cristianismo esotérico), en buena medida como una reacción a la teosofía de H. P. Blavatsky, a la que consideraron una corriente de “esoterismo oriental”, debido a su cercanía con nociones, vocabulario y prácticas procedentes del hinduismo y del budismo.

Es interesante esta separación que realizan los propios esoteristas de fines del siglo XIX, pues hasta ese momento lo que había predominado, por lo menos desde el Renacimiento, había sido la propuesta de una sabiduría original, una *prisca theologia*, compartida por todos los pueblos, tanto de Oriente como de Occidente.² El impacto orientalista del siglo XIX propició una división en el esoterismo europeo, generando esa separación entre un grupo de corrientes esotéricas mediterráneas (centradas sobre todo en Egipto antiguo y en una sucesión judeocristiana que incluía la cábala) y otra corriente “oriental”, la teosofía, con base en las religiones de la India. Hay, sin embargo, una diferencia sustancial entre lo que hicieron los esoteristas de fines del siglo XIX y lo hecho por los esoterólogos de fines del XX: los primeros trabajaban con una visión esencialista de una tradición esotérica occidental, que tendría una realidad histórica y metafísica que ellos se limitaban a constatar, testimoniar

tas como Mead. En otras palabras, antes de que el esoterismo occidental llegara a ser una categoría conceptual externa [ética] que los académicos usan para discutir ciertas fuentes, esta ya se usaba en formas internas [émicas], como una categoría *de facto*. Mientras que los académicos del esoterismo occidental hoy tienden a ver estas fuentes como conectadas ya sea estructuralmente (en una manera arquetípica [Faivre]) o porque han sido agrupadas por manos de los polemistas [Hanegraaff], Mead vio esas fuentes como piezas de un rompecabezas de una tradición esotérica universal e ininterrumpida].

² Ya desde la Antigüedad grecolatina hay nociones similares, como el concepto de la “cadena dorada”, “a sort of primordial *philosophia perennis*, regarded as the common wisdom of the Chaldean, Egyptian, Phoenician, Jewish, and Indian sages” [una suerte de *philosophia perennis* primordial, vista como la sabiduría común de caldeos, egipcios, fenicios, judíos y sabios de India] (Uzdavinys 2004: XIX), o la idea del “orientalismo platónico”, para el que Oriente supone una fascinación por una sabiduría antigua, pluricultural pero sobre todo asiática (Walbridge 2001).

y continuar, mientras que los segundos se limitan a estudiar la confluencia, coexistencia e interacción de esas diversas corrientes históricas en Europa, sin afirmar un trasfondo común entre ellas ni plantear objetivos gnósticos o espirituales de parte del estudioso, dado su escepticismo metodológico.

Así, la propuesta heurística de Faivre no brinda solo una útil caracterización estructural de seis rasgos de lo esotérico en tanto forma de pensamiento culturalmente delimitada, sino que además aporta una cronología de lo esotérico que favorece nuevas lecturas e interpretaciones al respecto, un conocimiento de conjunto por periodos del entramado esotérico, así como un seguimiento de influjos sobre diversos campos de la cultura (la política, el arte, la literatura, la sexualidad, etcétera). Esto permite entender su aceptación entre muchos investigadores, lo que no significa que no haya recibido diversas críticas y generado propuestas alternativas, algunas de las cuales han fortalecido los elementos historicistas, sobre una base de agnosticismo metodológico, como el ya mencionado Hanegraaff, quizá la figura más sobresaliente del campo esoterológico después de Faivre, con muchas publicaciones entre las que destaca *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, editado por la Universidad de Cambridge; otros investigadores han reforzado el elemento hermenéutico y otros incluso han recurrido a propuestas desconstruccionistas, apelando al concepto de “campo discursivo” proveniente de Bourdieu, y hablando más de lo esotérico que del esoterismo, para no sustancializar el fenómeno. De hecho es interesante observar la influencia de parte de la teoría crítica, actuante en la filosofía y la literatura, sobre el nuevo campo de estudio.

Es de notar que, antes de la constitución del campo esoterológico en la última década del siglo pasado, varias de las incursiones aisladas en el campo esotérico se dieron desde el ámbito de la literatura comparada. Vienen aquí los nombres sobresalientes de dos autores suizos de expresión francesa y proyección internacional, nacidos el mismo año: Auguste Viatte (1901-1993) y Albert Béguin (1901-1957). Viatte escribió su monumental obra en dos

tomos *Les sources occultes du Romantisme* (1928), entre otros títulos, y Béguin su libro ya clásico *L'âme romantique et le rêve* (1937), traducido al español. Curiosamente ambos vienen del comparatismo entre las literaturas francesa y alemana, fueron especialistas en romanticismo (de donde saltaron a lo esotérico como fuente ideológica de esa corriente) y ambos de religión católica. En la segunda mitad del siglo XX, en su última década, la figura clave, según se dijo, es Antoine Faivre, quien también procede del comparatismo literario francogermano. Es posible entonces establecer este patrón de literatura comparada entre Francia y Alemania, para el periodo romántico, como un suelo común para el abordaje y desarrollo de lo esotérico en el mundo académico, por lo menos en la primera mitad del siglo XX. Hoy ya no, el crecimiento ha sido amplio en casi todas las lenguas europeas, excepto en español y portugués. Los investigadores de lenguas ibéricas han sido de los últimos en unirse a este trabajo de investigación internacional apenas desde hace poco más de una década, con un núcleo académico asentado en la Universidad de Buenos Aires, el “Centro de Estudios de Esoterismo Occidental de la UNASUR” (CEEU-UNASUR), que hasta hoy reúne investigadores de Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y México, con una revista digital, *Melancolía*, que publica sus trabajos en cualquiera de los dos idiomas, bajo los estándares académicos usados internacionalmente.

Esoterósfera y campo esotérico

Más allá de ciertas nociones con las que tradicionalmente se ha asociado lo esotérico, como secreto, élite o iniciación –que aquí no se excluyen sino que se circunscriben y contextualizan–, el esoterismo se concibe más bien como un significador histórico-cultural, aglutinante de diversas corrientes de la cultura occidental –incluida América Latina, que añade al caldo cultural mestizajes inéditos a partir de su encuentro con una Europa no menos híbrida, pese a su barniz de unidad–, con ciertas similitudes estructurales y de

contenido e históricamente relacionadas, que han influido en la historia de la religión en Occidente, pero también en otros ámbitos culturales, como la política, el arte, la literatura, el erotismo, entre otros, a veces de manera clara y visible –pese al prejuicio ortodoxo que busca negarlas, disminuirlas o caricaturizarlas–, otras veces de manera tangencial y camuflada, por lo que se vuelven imperceptibles al ojo no entrenado. En este sentido, lo esotérico puede actuar discursivamente sin hacerse explícito, sin atreverse a pronunciar su nombre, como ocurre por ejemplo en autores como Bergson o Vasconcelos, o en géneros como la literatura fantástica. Siguiendo a Kocku von Stuckrad –quien en esto recupera el legado de Foucault–, el esoterismo como formación discursiva supone relaciones de poder entre sujetos e instituciones sociales, cambiantes a lo largo de la historia, que pueden ir de la represión directa (hogueras para brujas y magos, por ejemplo) en tiempos absolutistas, a una relativa tolerancia ridiculizadora, como ha pasado en los dos últimos siglos, cuando lo esotérico se vincula desde cierta cultura oficial con lo supersticioso, lo ridículo, lo ingenuo, lo peligroso, lo enfermo, lo irracional o lo perverso.

Aquí, además de Foucault, habría que recordar al ya mencionado Bourdieu y su noción de “campo” en tanto sistema estructurado de posiciones sociales ocupadas por agentes e instituciones, con sus respectivas relaciones de fuerza, en lucha por formas específicas de dominio y control de un cierto tipo de capital simbólico. En este sentido, puede hablarse con propiedad de “campo esotérico”, tal como lo ha hecho Bubbello para el caso argentino, con sus características de heterogeneidad y dinamismo, con sus sujetos, objetos, discursos, representaciones y prácticas insertos en estructuras de poder que, por lo general, los reprimen o los ridiculizan:

En todo campo cultural, los dominadores implican una alianza de actores y grupos que buscan instaurar un orden normativo que legitime su dominación. Establecen una jerarquía social merced a un sistema de prohibiciones de prácticas que consideran peligrosas para la reproducción del orden imperante y buscan regular conductas personales

y relaciones interpersonales con prácticas específicas. Diseñan estrategias para señalar, construir o inventar permanentemente a un *otro peligroso* e imponer así determinadas representaciones del mundo. Los dominados despliegan tácticas de reapropiación y consumo de los bienes, prácticas y representaciones de los dominantes, resignificándolos y cambiándolos de sentido. Y, aun desde una posición subordinada, desarrollan sus propios objetos, bienes, prácticas y representaciones que entran en lucha con los contruidos por los dominantes (2010: 14).

En la sociología cultural de Bourdieu, la sociedad corresponde a un conjunto de campos de diverso tipo (económico, social, científico, literario, religioso, esotérico se añade aquí, entre otros), cada uno relativamente autónomo (lo que permite identificarlo y separarlo de otros campos), con sus propios procesos, relaciones de fuerza (hacia dentro y hacia fuera) y sus instituciones (2000).

Como puede apreciarse, nada más alejado del esoterismo en Occidente que un limbo de quietud y escapismo, de ilusión y alucinación, pues como fenómeno social rápidamente se ve cruzado por relaciones de poder y aspiraciones de cambio, sobre todo a partir del siglo XVIII, con la modernidad ilustrada, tal como se aprecia en el caso de la masonería, o en el siglo XIX, con el espiritismo y la teosofía, movimientos todos estos cuyos contenidos doctrinales, espirituales y filosóficos son inseparables de programas de cambio social y político como formas de concretar sus postulados espirituales.

Por eso es que aquí proponemos la noción de “esoterósfera”, en tanto campo o esfera cultural del esoterismo, cuya zona de influencia va más allá de su propio ámbito declarado de transformación personal y grupal, de su íntima semiosis, y que puede extenderse al resto de los ámbitos sociales que, en el caso de este libro, son la política y la literatura, aunque, como señalamos antes, podrían ser las artes plásticas, la misma ciencia, la educación, el erotismo y otros que nos permiten ampliar y problematizar nuestra noción de modernidad. El contenido de la esfera esotérica abarca una pluralidad de aspectos y, como la propia atmósfera –diversificada en capas–, no siempre es visible, a pesar de que sabemos que estamos inmersos

en ella. Se requiere de un ojo entrenado para que se la identifique y se pueda comenzar a estudiarla, clasificarla y analizarla. En este sentido el esoterólogo es el estudioso de la esoterósfera, de sus componentes, modulaciones e interacciones, tanto dentro del propio campo cultural, como en su relación con otros campos. Es el meteorólogo de la atmósfera esotérica que habitamos.

Acuñamos esta noción, esoterósfera, por analogía con la semiósfera de Yuri Lotman, lo que supone su definición “como espacio semiótico necesario para la existencia y funcionamiento de los diferentes lenguajes, y no en cuanto suma de los lenguajes existentes” (2019: 10). A su vez, “cada lenguaje se encuentra inmerso en un espacio semiótico específico, y no puede funcionar si no es por interacción con ese espacio. La unidad de base de la semiosis [esotérica], el mecanismo activo más pequeño, no constituye un lenguaje separado, sino la totalidad del espacio semiótico de una cultura dada” (2019:11). A este espacio de semiótica esotérica se le puede denominar esoterósfera, siendo tanto resultado como condición del desarrollo de la cultura que impregna. Como la semiósfera lotmaniana, la esoterósfera está marcada por la heterogeneidad, con una variedad de lenguajes y elementos (prácticas, instituciones, ritos, objetos, etcétera) funcionando en cierto espacio semiótico o campo cultural, en términos de Bourdieu, que generan una estructura asimétrica que hace necesaria su interacción y traducción. Preferimos hablar de esoterósfera a partir de referencias como las de Lotman y Bourdieu, y no recurrir a categorías actuales como “ocultura” (Christopher Partridge), que está más dirigida a estudiar puntos de contacto y cruces entre la cultura popular y los movimientos religiosos alternativos, no todos de tipo esotérico, con inclusión de un amplio espectro de creencias y prácticas (ciencia y medicina alternativas, lo paranormal, extraterrestres, etcétera) lo que tiende a desintegrar y dispersar lo propiamente esotérico, o a confundirse con lo que la sociología actual llama “nuevos movimientos religiosos”. En cualquier caso, el concepto de ocultura quizá se aplique mejor a partir de la segunda mitad del siglo XX, con la aparición de la *New Age*, cuando franjas importantes del fenómeno

esotérico se proyectan en la cultura popular, con lo que de paso se desoteriza, muta en algo intermedio entre lo esotérico y lo exotérico y que podría denominarse “mesoterismo”. Es interesante, eso sí, recordar que

la ocultura implica que existe una dimensión sagrada de la secularización, que la cultura occidental no está convirtiéndose en una cultura menos religiosa, sino que es diferentemente religiosa. La ocultura, entonces, representa una dialéctica, una ‘confluencia de la secularización y sacralización’, y no una victoria final de un proceso sobre el otro” (Kripal 2012: 61).

Esto, de paso, nos llevaría a revisar las relaciones entre modernidad, secularización y “desencantamiento del mundo” (según la expresión de Max Weber), que hasta no hace mucho se habían visto con cierta ingenuidad histórica, como un proceso cultural en que la modernidad suponía el avance incuestionado y lineal de la secularización y el desencantamiento, algo que la posmodernidad a partir de las dos últimas décadas del siglo XX ha venido a cuestionar y problematizar (cf. Josephson-Storm 2017).

Esoterología en México

El énfasis de los estudios esoterológicos ha tenido una perspectiva historiográfica, ya no literaria, como en la primera mitad del siglo XX, y en los últimos años se ha dado la incorporación de perspectivas propias de las teorías críticas del campo de las Humanidades, tales como el posestructuralismo, los estudios de género, los estudios poscoloniales, etcétera. Este patrón propio de Europa y Estados Unidos se ha reproducido en América Latina, si bien en el caso de México se ha dado la particularidad de que la esoterología se ha desarrollado más en el campo de los estudios literarios, específicamente el de la literatura comparada –¿una vuelta a los orígenes?–, que en el de la historia –aunque esta dimensión no se ha olvidado–. Ha sido

sobre todo desde el Posgrado en Letras de la UNAM y desde el Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFg) desde donde se han propiciado tales estudios, con cursos, conferencias y publicaciones. Además, desde 2020 comenzó a funcionar un “Seminario Permanente de Estudios de Esoterismo Occidental desde América Latina”, con base en el IIFg. Dos libros destacan entre lo publicado: una coedición de UNAM/UBA, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates* (2018), cuyos editores fueron Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça, una publicación pionera en su campo a nivel iberoamericano; así como *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*, coedición de la UNAM y la editorial Bonilla Artigas en 2020, de José Ricardo Chaves, que buscó plantear un primer mapeo esotérico en el área hispanohablante para cuatro países (España, México, Costa Rica y Argentina), con una selección antológica comentada de autores representativos de la región.

Ahora se quiere continuar este esfuerzo intelectual y editorial añadiendo un nuevo título: *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, en el que se reúnen trabajos que revisan distintos asuntos esotéricos vinculados, ya no solo con lo literario sino además con lo político, en especial para el caso del México moderno en el paso del siglo XIX al XX, aunque no exclusivamente, pues en la parte literaria también hay abordajes a autores de Costa Rica, El Salvador, Chile y Portugal, ya que, dada la dinámica transnacional de las corrientes esotéricas, es difícil –y quizás inconveniente– a la hora de estudiar sus manifestaciones restringirse a los límites de un estado nacional.

Los textos que se reúnen en este volumen son un esfuerzo de comprensión y análisis multidisciplinario que dan cuenta de las distintas dimensiones en las que actúa la esfera de lo esotérico –lo literario, lo científico, lo político, lo religioso, lo médico– mostrando así su dinamismo y presencia articuladora de la modernidad. La compilación de textos que aquí se presenta permite el abordaje de personajes del esoterismo latinoamericano poco conocidos

como Jesús Ceballos Dosamantes o Jesús Medina, que muestran la importancia de las corrientes esotéricas en los ámbitos políticos y culturales en el México del tránsito del siglo XIX al XX. Otro de los aportes de esta compilación es la profundización a los aspectos esotéricos en las trayectorias intelectuales de figuras como Rogelio Fernández Güell, José Vasconcelos y Jorge Cuesta, evidenciando y sistematizando las influencias espíritas, teosóficas y alquímicas en su producción intelectual. En el mismo sentido los trabajos centrados en figuras como Salarrué, Miguel Serrano, Severo Amador, Fernando Pessoa y Rodolfo Benavides nos muestran las distintas posibilidades de análisis del fenómeno esotérico aplicadas a lo literario.

El libro está dividido en dos partes. La primera se enfoca sobre todo en el ámbito mexicano, analizando los vínculos entre cultura, esoterismo y política. José Ricardo Chaves revisa en su primer ensayo, “El dosamantismo, un esoterismo mexicano entre los siglos XIX y XX”, el caso de un proyecto intelectual poco recordado hoy, que nace filosófico (en una curiosa mezcla entre positivismo, espiritismo y teosofía no declarada) y que termina radicalizándose en el nuevo siglo en una vía claramente esotérica y casi religiosa. Su fundador fue Jesús Ceballos Dosamantes y su continuador Gonzalo Peña y Troncoso. El autor revisa algunos de sus rasgos doctrinales, así como sus conflictos con el medio intelectual, literario y esotérico de la época. En un segundo ensayo, “Espiritismo y rebelión en Rogelio Fernández Güell”, Chaves aborda la figura de ese espiritista costarricense vecindado en México en tiempos de Madero, de quien fue colaborador tanto en lo secular como en lo espírita. Fernández Güell, aparte de su labor política, tuvo una más honda participación en el medio espiritista local, participando en las revistas *Helios* y *El Siglo Espírita*, y escribiendo diversos libros sobre el tema, destacándose *Psiquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica* (1912) y la novela *Lux et Umbra* (1911), siendo un ejemplo destacado de la conexión entre política y esoterismo (espiritista y masónico).

En esta primera parte se presentan dos ensayos de Alejandra Galicia Martínez. El primero es “José Vasconcelos y la América

trascendental”, en el que se analiza el impacto de lo esotérico en la obra del notable intelectual mexicano, algo que a veces se menciona pero sin profundizar adecuadamente, como sí ocurre en este abordaje. La autora da un bosquejo de las distintas dimensiones en las que la lógica esotérica de corrientes como la teosofía se articula en la producción intelectual de uno de los filósofos más relevantes de Latinoamérica, permitiendo entender la complejidad del fenómeno esotérico en la región durante las primeras décadas del siglo XX, en tanto narrativa modernizadora atractiva para algunos de los miembros de la intelectualidad latinoamericana. Así, la noción utópica de la interpretación vasconceliana sobre los altos destinos de América son resultado tanto de la tensión entre esoterismo y ciencia, como del impacto que tuvieron las corrientes esotéricas en el movimiento armado en 1910. En su otro ensayo, “*Amatl. Correo del maestro. Salarrué y la teosofía*”, Galicia Martínez problematiza el papel de la teosofía en la vida política e intelectual salvadoreña, retomando la figura de quien quizás sea su principal escritor en el siglo pasado: Salvador Efraín Salazar Arrué (1899-1975), mejor conocido como Salarrué, por considerar que su caso permite revisar el tipo de intervención política que se planteó desde esa corriente esotérica. Para ello recupera la revista *Amatl. Correo del maestro*, de contenido e intención teosófica, y en la cual el artista expresó su postura política durante el gobierno dictatorial de Maximiliano Hernández Martínez (1931-1944), momento clave de la construcción de la nación salvadoreña. Se analizan las circunstancias en las que se editó la publicación, así como su contenido, lo que permite observar la importancia de los principios teosóficos en un ámbito poco abordado por los estudios esoterológicos latinoamericanos: la educación (en el que podrían incluirse a otros autores de la región, como los costarricenses Roberto Brenes Mesén y José Basileo Acuña, la chilena Gabriela Mistral y el mismo Vasconcelos).

El quinto ensayo que conforma esta primera parte es “Jesús Medina y el Rito Mexicano Reformado (1893). Cábalas, socialismo y reforma sexual en el México revolucionario”, de Mariano Villalba, en el que se analiza otra figura del ámbito esotérico mexicano,

Jesús Medina, un caso paradigmático de la relación entre esoterismo y masonería en México y una de las influencias centrales en otro ocultista mexicano-alemán Arnold Krumm-Heller, este sí más conocido. En la literatura académica especializada en esoterismo, sin embargo, Medina es recordado por haber sido el iniciador de Aleister Crowley en la masonería escocesa durante su estancia en México en 1900, según refiere el mago inglés en sus memorias. En su ensayo, Villalba arroja luz en forma pionera sobre este poco conocido pero influyente personaje del ocultismo mexicano mediante rigurosa documentación. En efecto, Jesús Medina abandonó el Rito Escocés Antiguo y Aceptado el 5 de junio de 1893 para fundar el propio: el Rito Mexicano Reformado. Mediante un análisis de su revista *El Boazeo*, editada entre 1894 y 1904 por su hermano, José M. Medina, se estudia el papel de la cábala en la fundación de este Rito “irregular” y su emergencia en el contexto de una compleja fragmentación de la masonería mexicana y de disidencia religiosa.

La segunda parte del libro se enfoca más en la interrelación entre lo esotérico y lo literario, aunque algo de esto ya había en la primera con los casos de los escritores Fernández Güell y Salarrué. Se empieza con un trabajo de Luis Adrián Linares Sánchez sobre el escritor y pintor Severo Amador (1879-1931), una figura de entresiglos poco estudiada en la historia mexicana, con una obra literaria que oscila entre dos corrientes de la época: el realismo costumbrista a favor de la denuncia social y el refinamiento hiperestésico del modernismo. Para ello hace uso del imaginario sexual de su época, triangulado por la dualidad mujer fatal-mujer frágil, frente a un personaje masculino melancólico, así como otros elementos ideológicos en boga a principios del xx, específicamente el espiritismo y el misticismo cristiano de Kempis. A partir de las afinidades entre el romanticismo y el esoterismo, el autor sostiene que es posible vislumbrar la representación de algunos principios tanto espíritas como místicos en la producción literaria de Amador, a partir del recurso narrativo centrado en la existencia *post mortem* presente en textos breves como “La anémica” y “Estampas viejas. LXXXVII”.

Después del estudio sobre este autor de inicios de siglo, y siguiendo una línea temporal ascendente, se revisa el caso de Jorge Cuesta, perteneciente al grupo “Contemporáneos”. La encargada de hacerlo es Karen Anahí Briano Veloz con su ensayo “Posibilidades de lo esotérico en el discurso de Jorge Cuesta: una teoría del conocimiento ‘irracional’”, en el que examina algunas posibilidades de lo esotérico en la obra del químico y escritor mexicano con el objetivo de disipar la idea de que estos elementos construyen una “leyenda de poeta maldito”, o que se enraízan en una discusión secundaria y, en cambio, observa cómo se insertan dentro de una propuesta intelectual compleja, consciente de las problemáticas sobre el conocimiento que estaban en boga durante los años en que Cuesta desarrolló su obra, de 1927 a 1940. Para esto encuentra útil la propuesta definitoria de esoterismo según Faivre, ya que, más que términos concretos o corrientes específicas, permite comparar ciertos rasgos de las reflexiones de Cuesta vertidas en su crítica cultural con dos elementos clave de esa “forma de pensar esotérica”: imaginación y transmutación (o gnosis).

El tercer ensayo de esta segunda parte está elaborado por Marco Antonio Millán y se dedica al escritor mexicano Rodolfo Benavides (1907-1998), con una amplia obra de tipo esotérico pero también literario (cuentos y novelas). Fue uno de los primeros nombres nacionales en lograr con sus libros verdaderos *bestsellers* esotéricos en la segunda mitad del siglo XX, no solo en México sino también en el resto de América Latina y en Estados Unidos, algunos de los cuales se siguen leyendo. El trabajo de Millán ofrece un acercamiento tipológico a la obra esotérica de Benavides y se centra en novelas y relatos cuyo tema central es el espiritismo y las ciencias ocultas. Benavides trazó una ruta en los temas espiritistas de la mano de un personaje de nombre Tarquino, quien protagoniza una parte sustancial de su producción literaria. Millán se plantea como objetivo hacer una exposición sucinta de las siguientes obras: *Rumbos Humanos (memorias de un espíritu)*, *Levantando la cortina*, *En la noche de los tiempos*, *Torbellino de sombras* y *...entonces seremos dioses*; donde se aprecian –en un estilo narrativo uniforme– las temáticas

características que acompañan el estudio del espiritismo moderno (Kardec, Joaquín Trincado, Amalia Domingo Soler, entre otros). Buena parte del impacto literario de los textos esotéricos de Benavides se dio en el ámbito medio y popular, pero también hay que tener en cuenta que escribió narrativa no esotérica de tema minero y social. Llama la atención cómo, a pesar de su importancia en generar un exitoso discurso narrativo de tipo esotérico a nivel mexicano de amplia incidencia en término de lectores, la crítica y la historia literarias no hayan puesto hasta ahora un poco más de atención a este autor, quizás debido precisamente al prejuicio antiesotérico que suele campar en esos ámbitos.

El siguiente ensayo está escrito por Antonia Guadalupe Domínguez y se titula “Los muchos rostros de los consortes alquímicos: *Ellella* de Miguel Serrano y su incorporación de la estética alquímica meyrinkiana”. Domínguez, experta en la obra del escritor austriaco Gustav Meyrink (1868-1932), aborda la novela fantástica-esotérica del escritor chileno y sus vínculos estéticos y temáticos con las novelas del mismo género escritas por Meyrink, a saber: *El golem* (1915), *El rostro verde* (1916), *La noche de Valpurga* (1917), *El dominico blanco* (1921) y *El ángel de la ventana occidental* (1927). El texto de Serrano constituye una importante contribución a la literatura de tema alquímico, al ser representativa de un nuevo momento en la recepción de este conjunto de tradiciones asiáticas en Occidente, y especialmente a Latinoamérica, un espacio intermedio entre lo “occidental” y lo “oriental”, integrando el ingrediente latinoamericano al mito ario-indio, del cual añoraba formar parte. La autora aclara que el estudio académico de Serrano no supone de forma alguna la rehabilitación de su figura, asociada con la derecha y el nazismo, ni la justificación de su doctrina, sino más bien la exposición de sus fuentes, el rastreo de ciertas ideas, así como su recepción, apropiación, resignificación y propagación en nuevos contextos, esto es, una valoración estético-literaria de sus textos, sin por ello desatender sus implicaciones políticas e históricas.

El ensayo que cierra el libro es “Esoterismo, ciencia y literatura en Fernando Pessoa”, de Joseline Vega Osornio. Con él se muestra

que la investigación esoterológica en México no solo se restringe a asuntos nacionales o latinoamericanos, sino que también puede enfocarse en temas de otros ámbitos culturales, como es el caso de Europa, y específicamente de Portugal, con la figura magistral de Fernando Pessoa, uno de los principales referentes de la conexión moderna entre literatura y esoterismo a nivel mundial, como son los casos de Gustav Meyrink, abordado en el ensayo anterior, o de otros nombres, como el de W. B. Yeats, Maurice Maeterlinck o Ramón del Valle-Inclán, para referirnos a autores de distintas lenguas. En su abordaje a Pessoa, Vega Osornio señala que si bien los biógrafos y críticos consideran el periodo entre 1914 y 1916 como el parteaguas más importante en la vida del poeta portugués por la creación y publicación de los poemas de heterónimos como Alberto Caeiro y Álvaro de Campos, por la revelación de saberes esotéricos y ocultistas, potenciada por sus lecturas esotéricas así como por las traducciones encomendadas de obras teosóficas, a lo que se suman experiencias espiritistas y de escritura automática, no obstante lo anterior dichos saberes esotéricos ya se revelaban desde una década antes, cuando el poeta regresó a su natal Lisboa (1905), después de pasar una década en la colonia inglesa de Durban, Sudáfrica. Con esto en cuenta hace un recorrido por algunos de los puntos clave del acervo de Fernando Pessoa, constatando que el poeta fue adquiriendo –cada vez más– conciencia de su alta misión civilizatoria. Su producción ortónima, pre-heteronímica y heteronímica, tanto en verso como en prosa, demuestra una coevolución con estos saberes esotéricos, intereses que lo acompañaron a lo largo de tres décadas (1905-1935) bajo muy diversas modulaciones.

Tenemos así un conjunto de diez ensayos en que la esoterósfera moderna puede apreciarse en sus distintos reflejos y manifestaciones, sobre todo en el ámbito mexicano, pero irradiando también a otras zonas del pleroma iberoamericano. Solo resta ahora la voluntad cognoscitiva del lector para recorrerlo.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre, *Sobre el campo político. Conversaciones con Philippe Fritsch*. Lyon Presses Universitaires, 2000. <http://200.6.99.248/~bru487cl/files/BOURDIEU_campo-politico.pdf>.
- _____, *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.
- BUBELLO, Juan Pablo, *Historia del esoterismo en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.
- BUBELLO, J. P.; J. R. Chaves; Mendonça Júnior (eds.), *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. México: UNAM-UBA, 2018.
- CHAVES, José Ricardo, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. México: UNAM/Editorial Bonilla Artigas, 2020.
- FAIVRE, Antoine, *Access to Western Esotericism*. Nueva York: State University of New York Press, 1994.
- GRUFFMAN, Paulina, *The Quest for Gnosis. G.R.S. Mead's Conception of Theosophy*. Estocolmo: Stockholms Universitet, 2020.
- HANEGRAAFF, Wouter, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press, 2012.
- JOSEPHSON-STORM, Jason, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- KRIPAL, Jeffrey J., *Autores de lo imposible. Lo paranormal y lo sagrado*. Barcelona: Kairós, 2012.
- LOTMAN, Yuri, *La semiosfera*. Lima: Universidad de Lima, 2019. Edición digital.
- SCHLEGEL, Friedrich, *Poesía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- UZDAVINYS, Algis, *The Golden Chain. An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. Bloomington (Indiana): World Wisdom, 2004.
- WALBRIDGE, John, *Wisdom of the Mystic East. Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Nueva York: State University of New York Press, 2001.

PRIMERA PARTE:
ESOTERISMO Y POLÍTICA